Mécontenter
L'actualisation schizophrénique de Spinoza par Lordon

Paul Rozière
ENS de Lyon – IHRIM

Introduction

Pour Frédéric Lordon, développer une appréhension spinoziste du monde social « n'est pas une conception théoriquement neutre des sciences sociales [1] ». Fonder une épistémologie sur l'anthropologie spinoziste permet à la science sociale de dire « ce qu'on aurait du mal à lui faire dire autrement [2] ». En effet, dans une approche spinoziste l'individu ne peut se concevoir que comme étant privé d'un « moi » substantiel et figé, et il ne s'appréhende que comme étant construit par ses relations avec les réalités qui l'entourent. Le déterminisme radical exclut l'autonomie de la volonté et le libre-arbitre. Le spinozisme étant un « anti-humanisme théorique [3] », les notions de responsabilité, et de mérite sont congédiées. Pour une science sociale spinoziste, l'amélioration des conditions d'existences d'un individu au sein d'une société ne peut être laissée à sa seule force de volonté individuelle : il n'y a pas de *self-made man* chez Spinoza. Pour améliorer les conditions d'existences des Hommes dans une société donnée, une science sociale spinoziste ne peut donc que prescrire une action collective et une modification des structures générales qui façonnent les individus singuliers. S'appuyer sur Spinoza en sciences sociales c'est donc pour Lordon – par la réception particulière qu'il en fait – un moyen de tenir un discours politiquement orienté qui conserve pleinement sa valeur épistémologique. La non-neutralité théorique est ici une non-neutralité politique.

1. Frédéric Lordon, « Spinoza et le monde social », dans Pierre-François Moreau, Mireille Delbraccio et Claude Cohen-Boulakia, *Lectures contemporaines de Spinoza*, Paris, PU Paris-Sorbonne, 2012, p. 64.
2. *Ibid.*, p. 72.
3. Yves Citton, Frédéric Lordon et Collectif, *Spinoza et les sciences sociales : de la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Amsterdam, 2008. p. 19.

Il n'aura cependant échappé à personne que Lordon n'est pas seulement un universitaire, mais aussi un militant, et qu'il cherche, autant qu'il le peut, à avoir un impact politique réel. Or, en tant que théoricien du déterminisme passionnel universel, il indexe sa pratique militante sur une politique des passions. Mais penser l'action politique sous ce prisme, c'est d'emblée ruiner l'effet politique du savoir universitaire, et Spinoza nous en donne le principe : « Un désir qui naît de la vraie connaissance du bien et du mal peut être éteint ou réprimé par beaucoup d'autres désirs qui naissent des affects auxquels nous sommes en proie [4]. » L'intellectuel aura beau dire où est le bien et où est le mal, cela ne constituera jamais un déterminisme passionnel suffisamment fort pour mouvoir le corps politique. Ainsi, si l'explication proposée par la science sociale spinoziste n'est pas neutre politiquement, elle se déploie « dans une atmosphère appauvrie en affects [5] », et est par conséquent désespérément neutre dans ses effets pratiques et donc… politiques. Il s'agit alors pour Lordon de penser une pratique discursive susceptible d'avoir des effets affectifs intenses et par là des effets politiques réels.

Cette pratique discursive est théorisée d'emblée sur le mode de la dotation extérieure, de l'adjonction superposée au discours théorique : « Les idées pures n'ont jamais rien mené, sauf à être accompagnées, et soutenues, d'affects qui seuls peuvent les doter de force – mais d'une force extrinsèque [6]. » Et cette force extrinsèque capable de mouvoir le corps politique, c'est pour Lordon l'affect de tristesse, intensifié et propagé par différents mécanismes passionnels qu'il s'agit d'exploiter. L'essence du discours militant, et de l'action militante de manière générale, se cristallise alors dans un verbe : mécontenter.

Nous allons montrer dans cet article que cette conception du discours militant entre en conflit avec les postulats les plus fondamentaux de son discours théorique, et ce alors même que ces deux discours sont dérivés d'un socle commun : le spinozisme. C'est en ce sens que l'on pourra dire que Lordon a une utilisation schizophrénique de Spinoza.

Lordon opère une lecture actualisante de Spinoza : une lecture qui n'a pas pour finalité l'exégèse de la lettre de Spinoza, mais qui y cherche des outils pour penser des phénomènes contemporains et orienter les pratiques intellectuelles et militantes dans une certaine direction. Que faut-il entendre, dans ce cas, par « l'ancrage spinoziste » des théoriques de Lordon ? D'un côté, sa lecture de Spinoza est subordonnée à son projet d'explication des phénomènes contemporains, il opère alors une sélection conceptuelle et laisse de côté des pans entiers du système de Spinoza, et la discussion métaphysique ne l'intéresse jamais *pour elle-même*. De l'autre, il prend tout de même la métaphysique au sérieux, afin de ne pas produire une théorie fondée sur des postulats contradictoires. L'ontologie et l'anthropologie spinoziste forment alors un « système spectral [7] » constamment présent en arrière-plan de la théorie, et qui joue

4. *Éth.* IV, prop. 15.

5. Frédéric Lordon, *D'un retournement l'autre : Comédie sérieuse sur la crise financière en trois actes et en alexandrins*, Paris, Seuil, 2011, post-scriptum intitulé « Surréalisation de la crise », p. 130.

6. *Ibid.*, p. 129-130.

7. « Du système formel au système spectral : Itinéraire d'une économie politique spinoziste », communication à la journée de la revue *Labyrinthe*, « Comment peut-on être systématique ? », CERPHI-CHSPM,

le rôle d'un garde-fou garantissant la cohérence des différentes thèses et leur assurant du même coup une certaine valeur épistémologique.

Ce type de lecture de Spinoza met le lecteur critique face à deux modes de discussion possibles de ses thèses. D'une part, l'observation empirique, les exemples et les études de cas, peuvent permettre de contester certaines conclusions ou de montrer quelques insuffisances de la théorie. D'autre part, le socle systématique qu'est la philosophie de Spinoza fournit au lecteur critique une sorte de boussole pour soulever des objections fructueuses à Lordon. Nous nous concentrons ici uniquement sur le second point. Outre la mise au jour de la contradiction entre son discours théorique et son discours militant, nous essayons aussi dans cet article de prolonger et préciser certains points abordés par Lordon en nous appuyant sur le texte de l'*Éthique*, afin de peut-être ouvrir certaines brèches pour penser autrement le rôle et la nature du discours militant.

1 Pourquoi un ancrage spinoziste ? Quel ancrage spinoziste ? Le dépassement épistémologique de Bourdieu par le « structuralisme énergétique »

Un détour par l'épistémologie des sciences sociales est nécessaire pour comprendre ce que Lordon trouve chez Spinoza, et pour mettre au jour la nature de son discours explicatif et scientifique.

Avant de s'attacher au dépassement de Bourdieu par Lordon, il faut noter que Lordon s'affilie fortement à Bourdieu en ce qu'il entend rejeter les approches substantialistes en sciences sociales. Ils s'inscrivent en cela dans toute une tradition holiste en sciences sociales, qui cherche à montrer toujours davantage que ce que l'on croyait substantiel à l'homme n'est en réalité que le produit du social, à l'instar de l'article paradigmatique de Durkheim sur le dualisme de la nature humaine [8] : il y soutient que le sentiment intime que nous avons d'avoir d'un côté un corps, de l'autre une âme, est le produit d'une incorporation dans l'individu d'un dualisme social entre le profane et le sacré. Il s'agit alors pour Bourdieu d'étudier les individus du point de vue des relations qu'ils entretiennent avec ce qui les entoure :

> Pourquoi me semble t-il nécessaire et légitime d'introduire dans le lexique de la sociologie les notions d'espace social et de champ de pouvoir ? En premier lieu, pour rompre avec la tendance à penser le monde social de manière substantialiste. La notion d'espace enferme, par soi, le principe d'une appréhension relationnelle du monde social : elle affirme en effet que toute la « réalité » qu'elle désigne réside dans l'extériorité mutuelle des éléments qui la composent [9].

Cette approche anti-substantialiste est motivée chez Lordon par ses conséquences politiques. Il s'agit d'éviter « les apories de la métaphysique subjectiviste dont est

Université Paris-I, 26 juin 2010, publié dans Frédéric Lordon, *La société des affects : pour un structuralisme des passions*, Paris, Seuil, 2013, p. 63- 71.

8. Émile Durkheim, « Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales», dans *La science sociale et l'action,* Paris, PUF, 1987, p. 314-332.

9. Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques : sur la théorie de l'action*, Seuil, 1994, p. 53.

nourrie la pensée individualiste contemporaine, mais aussi la façon pratique dont l'individu se rapporte spontanément à soi : l'individu-sujet se croit être libre d'arbitre et autonome de volonté dont les actes sont l'effet de son vouloir souverain [10] ». Une telle conception des individus permet difficilement à la science sociale d'adopter une posture critique face à certains phénomènes contemporains, notamment le « salariat content », cette catégorie de salariés qui attachent tellement de joie à leur travail qu'ils ne le conçoivent plus du tout comme un moyen pour accéder à un salaire et à des biens de consommation, mais comme une fin en soi. Comment rendre critiquable une forme de salariat – pourtant théorisé comme un rapport de domination – qui contente à la fois les employeurs et les employés ? Et quelles prescriptions une telle science sociale pourrait-elle faire sinon celle d'une émancipation individuelle par la force de volonté du sujet souverain ? En traitant le salariat content comme une des formes de la « servitude volontaire » chère à La Boétie, Lordon résume ainsi la prescription dont est capable la science sociale substantialiste : l'individu « pourrait ne pas être serf s'il voulait suffisamment fort l'affranchissement, par conséquent s'il l'est c'est par défaut de volonté – et sa servitude est *a contrario* volontaire [11] ». Puisque la servitude trouve son principe dans les individus, c'est aux individus de s'en émanciper eux-mêmes. Les perspectives d'amélioration des conditions d'existences humaines ne sont dès lors qu'individuelles, l'action proprement politique, c'est-à-dire collective et structurelle, est difficilement concevable, et cette science sociale a alors tout d'une science sociale conservatrice.

Lordon et Bourdieu sont donc plus proches des théories holistes en sciences sociales que de ce qu'on appelle l'individualisme méthodologique : l'individu plongé au cœur d'un espace social ne peut se comprendre que par l'étude des structures au sein duquel il s'insère et qui le déterminent. Mais Bourdieu cherche en même temps à éviter les travers des structuralistes qui, de Saussure à Lévi-Strauss, ne semblent envisager qu'une détermination unilatérale des structures sur l'individu, au point de faire des structures abstraites qu'ils construisent par l'observation objectivante une force causale réelle :

> Le discours objectiviste tend à constituer le modèle construit pour rendre raison des pratiques en pouvoir réellement capable de les déterminer : réifiant des abstractions, il traite ses constructions, « culture », « structures », « classes sociales », ou « modes de production » comme des réalités dotées d'une efficace sociale, capable de contraindre directement les pratiques [12].

Cette détermination unilatérale pose problème notamment parce qu'elle empêche de comprendre les mutations des sociétés. Si les structures déterminent entièrement les individus, elles devraient être absolument stables et se reproduire sans cesse. Or, cela n'est pas le cas.

Pour dépasser ce problème, Bourdieu se rapproche de l'individualisme méthodologique en soutenant que c'est la seule perception subjective des individus qui les amène à

10. Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude*, Paris, La Fabrique éditions, 2010, p. 31.
11. *Id.*
12. Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, p. 63-64.

agir de telle ou telle façon, et que ce sont les actions individuelles seules qui font que la société est organisée telle qu'elle est. Les subjectivités individuelles sont donc dites « structurées et structurantes » à la fois. Il remet ainsi en cause la distinction radicale entre ces deux approches :

> Je dirais que j'essaie d'élaborer un *structuralisme génétique* : l'analyse des structures objectives – celles des différents champs – est inséparable de l'analyse de la genèse au sein des individus biologiques des structures mentales qui sont pour une part le produit de l'incorporation des structures sociales et de l'analyse de la genèse de ces structures sociales elles-mêmes : l'espace social, et les groupes qui s'y distribuent, sont le produit de luttes historiques (dans lesquelles les agents s'engagent en fonction de leur position dans l'espace social et des structures mentales à travers lesquelles ils appréhendent cet espace [13]).

Évitant à la fois le déterministe unilatéral des structures sur les individus et l'autonomie de la subjectivité individuelle, Bourdieu est amené à penser une « théorie de l'action » : une théorie qui rend compte de la façon dont un individu *réagit* à un déterminisme extérieur (au lieu d'être simplement normé, façonné unilatéralement). Elle permet de rendre compte de la façon dont la conjonction et l'interaction de plusieurs subjectivités individuelles amènent à créer un déterminisme structurel, comme une norme, une convention, par rapport à laquelle chaque individu va se situer en retour. Bourdieu construit cette théorie de l'action au moyen de certains concepts, dont les plus connus sont probablement l'*illusio*, ou l'*habitus*. L'*illusio* est le mécanisme qui assigne dans les subjectivités individuelles une échelle de valeur aux choses, qui deviennent dès lors désirables ou non, expliquant du même coup le comportement de l'agent. L'*habitus* est le mécanisme qui autorise tel ou tel individu à contracter l'*illusio* d'un champ ou non, en fonction de sa place dans la structure sociale la plus générale. *Habitus* et *illusio* sont des sortes de lois, des mécanismes sociologiques, des principes explicatifs de certaines régularités observables. Mais le contenu de la « théorie de l'action » n'est pas plus précis que cela. On remarque alors que Bourdieu refuse de s'avancer sur le terrain de la métaphysique et de l'anthropologie (au sens philosophique du terme).

Une théorie de l'action n'est pourtant pas autre chose qu'une série de postulats métaphysiques sur l'Homme, qui fournit un principe explicatif aux réactions des individus face aux déterminismes. Ces postulats sont subordonnés à l'observation empirique, mais, ultimement, on ne saurait s'en passer, sans quoi on ne comprendrait pas quels sont les principes moteurs de l'évolution des sociétés. Et, plus important encore pour Lordon, sans une théorie de l'action clairement explicitée on ne pourrait que difficilement établir une théorie *prescriptive* qui puisse travailler sur les conditions de possibilité d'un changement social et politique – or c'est bien le projet de Lordon. Lordon fait alors le pas en avant que Bourdieu refuse de faire, il met au fondement de la théorie de l'action une métaphysique, l'anthropologie des passions de Spinoza :

13. Pierre Bourdieu, *Choses dites*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1987, p. 24.

> Dégager les structures ne nous dit pas à quoi « fonctionnent » les structures. C'est-à-dire ce qui fait *in concreto* leur efficacité – non pas le fantôme mais le moteur dans la machine. La réponse spinoziste est : les affects [14].

Le projet de Lordon est alors de « relationaliser le substantiel chaque fois que c'est possible [15] », et là où cela n'est pas possible, de se fonder sur l'anthropologie spinoziste.

Pourquoi alors le choix de Spinoza par Lordon ? Parce que l'anthropologie spinoziste est une anthropologie *minimaliste*, qui permet d'éviter les dangers du substantialisme. Substantiellement sous-déterminé, l'individu spinoziste est réduit au conatus, seul principe moteur de ses actions et surtout de ses réactions. Le « structuralisme énergétique [16] », c'est un structuralisme dont la théorie de l'action est fondée sur l'énergie du conatus. Si le conatus est défini très abstraitement comme la « persévérance dans l'être », il est très vite apte à produire un principe explicatif aux actions individuelles lorsqu'on l'adjoint aux affects, ne seraient-ce que les plus primaires, comme la joie et la tristesse. La réaction conative aux déterminations extérieures peut alors se formuler très simplement : tout homme s'efforce de sortir de la tristesse et de conserver sa joie. Ce n'est que dans un second temps que l'anthropologie des passions – qui est une véritable logique de la vie affective – permet de complexifier le tout et de comprendre comment les complexions individuelles se forment, et ce uniquement par interaction entre le conatus et les choses extérieures qui affectent les individus. En ce sens, Spinoza permet de rester dans une appréhension relationnelle du monde social. On comprend alors que la théorie des passions permette de penser la formation des subjectivités individuelles en fonction du positionnement des individus au sein d'un champ et donc, sans trahir le projet bourdieusien, de faire le pas supplémentaire d'un postulat métaphysique au fondement la science sociale.

Ce parti pris épistémologique engage à un renouvellement de la réflexion sur les conditions de possibilité du changement politique, et permet à Lordon d'articuler sa pensée à des enjeux tout à fait contemporains.

2 Une théorie du salariat articulée à une politique des passions : principes de la sélection d'un lectorat

À partir de cette épistémologie spinoziste, Frédéric Lordon va pouvoir théoriser les conditions de possibilité du changement politique, c'est-à-dire les conditions d'apparition et de propagation de l'affect de mécontentement. Or, dans *Capitalisme, désir et servitude*, ces conditions ne sont pas établies *a priori*, à partir d'hommes à la complexion affective abstraite et indéterminée. Au contraire, il part des hommes tels qu'ils s'inscrivent dans – et sont déterminés par – une des structures sociales les plus communément répandues : le rapport salarial. C'est grâce à sa théorisation du salariat et de la façon dont il façonne les complexions affectives des salariés que Frédéric Lor-

14. Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude*, *op. cit.*, p. 10-11.

15. Frédéric Lordon, « Spinoza et le monde social », dans *Pierre-François* Moreau, Mireille Delbraccio et Claude Cohen-Boulakia, *Lectures contemporaines de Spinoza*, *op. cit.*, p. 72.

16. « Conatus et institutions : pour un structuralisme énergétique », *L'Année de la régulation*, n° 7, 2003.

don sélectionne son lectorat : quels salariés est-il susceptible de mécontenter ? Quels salariés seront insensibles à ses discours ?

Frédéric Lordon construit donc une analyse spinoziste de la structure sociale qu'est le salariat. Cette théorisation du salariat diffère de l'analyse marxiste en ce que la division de classe que Lordon propose n'est plus ancrée sur les rapports matériels, l'opposition capital-travail, mais sur l'opposition entre les salariés contents et les salariés mécontents. Toute une série de mécanismes affectifs, que Lordon met au jour à partir de la théorie des passions de Spinoza, permet de rendre compte de la diversité des affects présents parmi différents salariés, malgré une relative similarité dans leurs conditions d'existence matérielles. En effet, tous les salariés, du PDG à l'ouvrier, sont dépourvus de capital : ils sont donc obligés de vendre leur force de travail pour pouvoir vivre grâce au salaire. Malgré cette constante – le fondement invariablement triste du rapport salarial – on constate que certains salariés sont pleinement contents de leur situation et « s'épanouissent » au travail. Si l'impérieux besoin du salaire, et la menace de se le voir retirer, ne s'arrête jamais de peser, bien d'autres mécanismes affectifs se superposent sur celui-ci. Alors que le capitalisme du XIX^{e} siècle reposait quasi-exclusivement sur l'impérieux besoin du salaire, le rapport salarial s'est diversifié affectivement au XX^{e} siècle. On compte notamment la joie de l'acquisition massive de biens de consommation grâce à un salaire plus ou moins élevé (depuis le fordisme) ; la multiplication des strates hiérarchiques dans les entreprises, qui fait que la tristesse liée au fait d'être soumis à un supérieur est contrebalancée par le fait d'être soi-même le supérieur d'un autre employé ; un mécanisme de « ré-enchantement » plus ou moins spontané du travail effectué, que l'on fini par trouver « *intéressant* ou *porteur de sens*[17] » ; l'amour du maître, car la relation avec un supérieur hiérarchique est aussi un rapport interhumain, avec tout ce qui en découle[18] ; un ensemble de plis biographiques et culturels qui amènent le salarié à trouver sa situation plutôt « normale » ou plutôt étrange, plutôt triste ou plutôt joyeuse, etc. ; enfin, les différents processus managériaux, comme le *coaching* ou l'organisation hiérarchique de l'entreprise, qui visent à « transformer une pression exogène en motivation endogène[19] ».

On voit donc qu'il n'y a pas une simple opposition binaire entre salariés contents et salariés mécontents, ni un nombre clairement déterminé de catégories de salariés, mais une variation scalaire entre le mécontentement absolu et le contentement absolu, avec une infinité de degrés intermédiaires. Malgré cette infinie diversité, on peut dégager trois catégories de salariés. Il y a les mécontents, dont il n'est pas besoin de modifier la complexion affective pour motiver une mobilisation politique, car « plus grande est la tristesse, plus grande est la puissance d'agir par laquelle l'homme s'efforcera d'éloigner la tristesse[20] ». Mais la réciproque est également vraie dans le cas de la joie : « L'homme affecté de joie ne désire rien d'autre que de la conserver, et cela d'un désir d'autant plus grand que la joie sera plus grande[21]. » Ainsi, les salariés

17. Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude*, *op. cit.*, p. 93.

18. Comme par exemple le mécanisme selon lequel « nous nous efforcerons d'accomplir tout ce que nous imaginons considéré avec joie par les hommes » (*Éth.* III, prop. 29), et *ibid.*, p. 97.

19. Citation d'un livre de *management* de Laurence Baranski, *Le manager éclairé, pilote du changement*, Éditions d'organisation, 2001, tiré de Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude*, *op. cit.*, p. 128.

20. *Éth.* III, prop. 37, dem.

21. *Éth.* III, prop. 37, dem.

qui sont dans une joie quasi-pure – c'est-à-dire une joie qui n'est pas mêlée à de la tristesse, ou très peu – ne désireront rien sinon conserver cette joie, et seront alors insensibles à un discours qui cherche à les mécontenter. Ces salariés contents seront donc laissés de côté par l'effort de mécontentement de Frédéric Lordon. Il s'adressera donc plutôt à cette catégorie intermédiaire de salariés, où la joie est toujours teintée de tristesse, et la tristesse sans cesse atténuée par la joie : il s'agira alors pour le militant d'intensifier cette tristesse de sorte à ce qu'elle finisse par prendre le dessus sur la joie, et soit susceptible de motiver une action politique. Ce sont les salariés mi-contents qu'il s'agit de mécontenter.

3 Haïr en commun : indignation et classes sociales

La seule théorie du salariat ne suffit pas à rendre compte de l'état affectif des individus auxquels s'adresse Lordon. Selon lui, la simple tristesse n'est pas un affect suffisant pour mouvoir l'individu vers la contestation des structures en place. Deux conditions sont à réunir pour qu'une réaction des individus commence à être envisageable : d'une part, la cristallisation de la tristesse dans un objet particulier, c'est-à-dire la transformation de la tristesse en haine [22], et d'autre part la propagation de cette haine à travers le corps politique par l'affect d'indignation. L'effort abstrait du conatus pour sortir de la tristesse se change alors en effort concret pour détruire cette chose dont on pense qu'elle est cause de notre tristesse. Mais ces haines sont individuelles, éparpillées ci-et-là et rarement simultanées. Un individu isolé ne peut pas renverser seul l'organisation sociale du travail. On peut seulement, sous certaines conditions, s'en éloigner individuellement. Pour que la haine se répande et produise des effets réels, il faut être plusieurs :

> On peut prendre seul la perpendiculaire, mais en laissant la société (ou la part de la société qu'on ne veut plus) derrière soi. Telle qu'elle était, et telle qu'elle demeure. Seuls les devenirs orthogonaux collectifs en changent la face. Mais d'où peut venir maintenant la perpendiculaire de masse, et qu'est-ce qui peut mettre l'histoire du capitalisme de nouveau en mouvement [23] ?

C'est en effet l'affect d'indignation qui est au principe de la propagation de l'affect de tristesse : « si nous imaginons que quelqu'un affecte de joie une chose que nous aimons, nous serons affectés d'amour envers lui. Si au contraire nous imaginons qu'il l'affecte de tristesse, au contraire aussi nous serons affectés de haine envers lui [24] ». L'élément déclencheur de la propagation de la haine par l'indignation est donc « ce geste de trop que le pouvoir institutionnel n'a pas su retenir [25] », qui blesse autrui, et qui nous amène à haïr cette institution, ou la personne qui l'incarne. L'indignation amène donc

22. La haine est la « tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure », *Éth.* III, prop. 13, scolie.

23. Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude*, *op. cit.*, p. 186. Chez Lordon la métaphore géométrique désigne l'écart plus ou moins grand entre les désirs des salariés et les désirs de l'employeur, et donc la résistance plus ou moins grande du salarié. La « colinéarisation » représente la parfaite conformité entre les deux désirs, la perpendiculaire ou le « devenir orthogonal » représentent l'écart le plus extrême, le point de rupture qui amène à la sédition.

24. *Éth.* III, prop. 22.

25. Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude*, *op. cit.*, p. 167.

à haïr en commun, et c'est sur cette base que se reconfigure le paysage de classe. Alors que le rapport salarial n'offre qu'une infinie diversité de configuration affectives, sur l'échelle du plus mécontent au plus content, le mécanisme de l'indignation vient à nouveau homogénéiser les affects des salariés – et du corps politique en général. Les nouveaux découpages se font alors sous ce principe : qui s'indigne de quoi ?

C'est une question que peut nous aider à résoudre l'anthropologie des passions de Spinoza. L'affect d'indignation est fondé en partie sur l'amour, car il naît du fait qu'une chose affecte une autre chose « que nous aimons ». Il faut que nous aimions la chose qui est attristée pour que naisse l'indignation. Mais à cela s'ajoute l'imitation des affects. En effet, l'explication des définitions 19 et 20 de la partie III de l'*Éthique*, qui définissent l'indignation et son opposée, la faveur, renvoie au premier corollaire de la proposition 27, proposition qui énonce l'imitation des affects : « Si nous imaginons que quelqu'un [...] affecte de tristesse une chose semblable à nous, nous serons affectés de haine envers lui[26]. » Ainsi, dans la définition de l'indignation comme « la haine envers celui qui a fait du mal à autrui[27] », « autrui » renvoie soit à l'être aimé, soit à l'être imaginé semblable. Si les êtres aimés sont plutôt rares, ceux que l'on imagine semblables à nous sont bien plus nombreux.

Au-delà de l'amour, qui est restreint à un petit nombre d'individus, la catégorie de « nos semblables » est donc susceptible d'embrasser une population beaucoup plus importante, et c'est sur elle que peut reposer l'indignation de masse nécessaire à une mobilisation politique efficace.

Or, selon quels principes juge t-on quelqu'un comme étant notre semblable ? Spinoza l'énonce dans le scolie de la proposition 51 de partie III de l'*Éthique* :

> Chacun juge selon son affect de ce qui est bon, de ce qui est mauvais, de ce qui est meilleur et de ce qui est pire (*voir le Scol. Prop. 39 de cette p.*), il suit que les hommes peuvent différer autant par le jugement que par l'affect ; et de là vient que, quand nous comparons les hommes entre eux, nous les distinguons par la seule différence d'affect, et que nous appelons les uns intrépides, et d'autres peureux, et d'autres enfin d'un autre nom.

Notre jugement sur les hommes du point de vue du semblable ou du dissemblable se fait donc toujours par rapport à nous même et à notre configuration affective. Un homme plus disposé à prendre des risques que moi, je le qualifie d'intrépide. Un homme moins disposé que moi à prendre des risques, je le qualifie de peureux. Mais je serai moi-même qualifié de peureux par le premier, et d'intrépide par le second (toutes choses égales par ailleurs, car l'imagination qu'ils ont de moi peut tout à fait différer de la façon dont je m'imagine moi-même). L'intrépidité ou la couardise de quelqu'un sont des jugements qui sont fondés sur l'observation du rapport de celui que l'on juge avec les objets qui l'entourent. Je jugerai dès lors comme mon semblable celui qui aura à peu près les mêmes affects que moi envers les mêmes objets que moi.

26. Éth. III, prop 27, corollaire 1 – j'ai légèrement remanié la formulation pour n'y sélectionner que ce qui nous intéresse ici. Voici le corollaire en entier : « Si nous imaginons que quelqu'un, que nous n'avons poursuivi d'aucun affect, affecte de joie une chose semblable à nous, nous serons affectés d'amour envers lui. Si au contraire nous imaginons qu'il l'affecte de tristesse, nous serons affectés de haine envers lui. »

27. *Éth.* III, prop 22, scolie.

Ainsi, un salarié juge davantage semblable à lui les salariés qui ont un degré de joie ou de tristesse proche du sien envers la situation salariale. L'indignation jouant son rôle, il s'opère alors la formation de groupes de plus en plus homogènes affectivement, selon le principe étudié par Alexandre Matheron : lors d'un conflit entre deux salariés, ou entre un employeur et un salarié, « chacun, imitant les sentiments de celui des deux adversaires qui lui ressemble le plus, s'indignera contre celui qui lui ressemble le moins et entrera en lutte contre lui [28] ». Les salariés contents s'assemblent donc toujours davantage avec les salariés contents, et sont affectés de haine envers les mêmes objets, par indignation, et il en va de même pour les salariés mécontents. Le paysage de classe est repensé par Lordon « selon le principe affectif du mécontentement [29] ». On peut alors noter l'originalité d'une telle approche, qui ne recoupe pas le découpage en classes selon la séparation traditionnelle capital-travail, ni en fonction du niveau de salaire, ni des catégories socio-professionnelles. Le salarié pleinement content peut avoir les mêmes affects envers sa situation salariale que son employeur : il se trouve, comme dit Lordon, « symboliquement du côté du capital ». Deux employés gagnant le même salaire peuvent différer en affects quasiment autant qu'un salarié mécontent et un possesseur de capital. Un cadre et un ouvrier non-qualifié soumis à des impératifs de productivité et à une gestion managériale éprouvante peuvent se sentir plus proches l'un de l'autre que d'un salarié au salaire moyen dont le travail n'est pas stressant.

Dans cette perspective, une classe n'a nul besoin d'une conscience de classe pour se mouvoir à l'action (même si une conscience de classe ne serait probablement pas contre-productive, au contraire !). L'adhésion à une classe d'affect se produit *de fait* : si j'ai le même rapport affectif à ma situation salariale que mon voisin, si je suis indigné par les mêmes actes, alors nous appartenons de fait à la même classe affective, et les affects en commun nous porterons peut-être à faire ensemble quelque action. Cette adhésion par les affects précède la conscience de classe.

Nous arrivons donc à ce point : la situation salariale détermine dans un premier temps un certain niveau de contentement ou de mécontentement chez le salarié. Dans un second temps, ce salarié s'indigne en faveur de ceux qui lui semblent les plus semblables, et leur configuration affective s'homogénéise, formant ainsi une classe. Mais l'homogénéisation des complexions affectives par l'indignation ne doit pas faire perdre de vue que les affects liés aux différentes situations salariales se rangent sous une infinité de degrés. Si, en s'indignant en faveur d'individus différents, deux salariés peuvent être considérés aux antipodes l'un de l'autre, il arrive souvent que leur complexion affective liée à leur situation salariale respective ne soit pas si éloignée que cela. Une simple intensification du mécontentement chez l'un d'entre eux peut alors l'amener à s'indigner différemment, et à basculer d'une classe à l'autre rapidement. On comprend alors le potentiel des actions militantes qui paraissent les plus modestes, comme le simple fait d'avoir des discussions engagées, de distribuer tracts et des brochures, de coller des affiches, etc. Le militant n'a pas à changer radicalement la complexion affective de l'individu qu'il essaie de mécontenter, il n'a qu'a stimuler légèrement le mécontentement pour modifier la façon dont cet individu s'identifie à autrui, et s'in-

28. « L'indignation et le conatus de l'État spinoziste », dans Alexandre Matheron et Pierre-François Moreau, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS éditions, 2011, p. 224.

29. Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude*, *op. cit.*, p. 189.

digne en faveur d'autrui. Si le salarié a des affects mêlés, il suffit parfois même d'un simple changement de perspective pour changer sa manière de s'indigner, de présenter le verre comme à moitié vide plutôt qu'à moitié plein, de mettre l'emphase sur le mécontentement plutôt que sur le contentement présent dans le rapport salarial.

Nous avons déterminé le public ciblé par Frédéric Lordon, la catégorie des mi-contents, et selon quels mécanismes affectifs il est susceptible de les faire basculer vers un mécontentement plus intense et capable de susciter un mouvement contestataire. Quel est donc, pour Lordon, le type de discours militant capable d'opérer un tel basculement ?

4 Penser l'inefficience du discours théorique

Pourquoi le discours théorique se déploie t-il dans une « atmosphère appauvrie en affects [30] » ? D'une part du fait de l'austérité inhérente à la rigueur conceptuelle nécessaire à tout discours théorique. Mais aussi du fait d'une appropriation rapide et superficielle des thèses spinozistes, qui peuvent à la promotion d'un imaginaire de l'impuissance : tout étant déterminé, et chaque phénomène ayant une multiplicité de causes, il apparaît impossible d'avoir un effet réel sur le cours des choses. Lordon relève l'exemple d'une conception du corps social comme étant entièrement déterminé et n'évoluant que par auto-affection :

> Parfaitement a-télique, [le corps social] est si vaste et surtout si diffus, si a-centrique, qu'il apparaît aux individus – quand il leur apparaît… – comme une nécessité sur laquelle nul n'a vraiment prise. C'est dire qu'on sort là du cadre du constructivisme stricto sensu, et cette impersonalisation, cette délocalisation du procès d'auto-affection collective lui offrent ses plus sûrs moyens de se rendre inaperçu ou bien tolérable, quand bien même il produit des effets de normalisation qui n'en sont pas moins intenses, parfois même douloureux [31].

Cette conception du corps social, qui semble pourtant compatible avec un certain spinozisme, s'avère donc contre-productive dans ses effets pratiques. Et la plupart des lecteurs de Frédéric Lordon sont des lecteurs occasionnels, militants, non-philosophes, et qui n'ont pas beaucoup de temps pour s'attacher aux nuances et aux subtilités de la théorie de Lordon. Il y a donc toutes les chances que le discours théorique seul amène à la promulgation de cet imaginaire de l'impuissance.

On peut supposer que la lecture non-initiée et inattentive des textes théoriques de Lordon amène à la promulgation d'un imaginaire déterministe. Cet imaginaire déterministe, s'il se déploie dans une « atmosphère appauvrie en affects », n'est pas sans avoir d'effets affectif chez ceux qui en sont imprégnés. Le fait d'imaginer les choses comme étant déterminées a une influence réelle sur nos affects. Un détour par l'Éthique nous permet d'en comprendre certains mécanismes.

Spinoza aborde explicitement dans plusieurs passages la question de l'imagination de la nécessité, de la possibilité et de la contingence, à chaque fois sous l'angle de leur

30. Frédéric Lordon, *D'un retournement l'autre*, *op. cit.*, p. 130.
31. Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude*, *op. cit.*, p. 124.

effet sur les effets. Ce qui est le plus frappant, c'est que l'imaginaire déterministe a pour conséquence de diffracter nos affects parmi plusieurs choses, c'est-à-dire qu'il nous amène à imaginer toujours une multiplicité de causes à nos passions. La proposition 48 de la troisième partie de l'*Éthique* énonce la possibilité d'investir ou de désinvestir affectivement certains objets grâce à l'imagination : « L'Amour et la Haine, par exemple à l'égard de Pierre, sont détruits si la tristesse qu'enveloppe celle-ci et la joie qu'enveloppe celui-là sont jointes à l'idée d'une autre cause [...]. » Ainsi, nous pouvons tout simplement imaginer que Pierre n'est pas la cause de notre tristesse, mais que c'est plutôt Siméon, et la haine envers Pierre sera détruit pour être réinvestie envers Siméon. Mais nous pouvons aussi imaginer d'autres causes à nos affects en changeant la modalité sous laquelle nous imaginons les choses : Pierre est imaginé soit comme libre, soit comme déterminé (nécessaire), soit comme possible, soit comme contingent. La proposition 49 d'*Éthique* III énonce la différence affective entre le fait d'imaginer une cause comme étant libre ou comme étant nécessaire : « L'amour et la Haine à l'égard d'une chose que nous imaginons être libre doivent l'un et l'autre être plus grands, à cause égale, qu'à l'égard d'une chose nécessaire. » Lorsqu'une chose est imaginée comme étant libre, elle est perçue comme cause unique de l'affect que nous éprouvons : la totalité de l'affect est investi dans cette cause. À l'inverse, lorsqu'une chose est imaginée comme nécessaire, elle n'est pas conçue comme la cause unique de cet affect : « Si la chose qui est cause de ce même affect, nous l'imaginons comme nécessaire, alors nous imaginerons qu'elle est cause de cet affect non pas à elle seule, mais avec d'autres, et par suite l'Amour et la Haine envers elle seront moindres [32]. » Lorsqu'on imagine la cause de notre affect comme nécessaire, on imagine que plusieurs causes ont concourues à l'apparition de cet affect. Or, comme l'énonce la seconde moitié de la proposition 48 : « [L'Amour et la Haine] se trouvent diminués pour autant que Pierre n'a pas été seul la cause de l'un et de l'autre. » L'affect se retrouve diffracté entre ses différentes causes, et chacune des causes de l'affect est par conséquent investie d'une intensité affective bien moindre que si tout l'affect était concentré dans une seule cause, comme c'est le cas lorsqu'on imagine une cause comme étant libre.

Ainsi, même si « le marché » est imaginé comme cause d'une grande tristesse, notre affect à l'égard de chacune des innombrables composantes du marché (le FMI et les autres organismes internationaux, les multinationales, les banques, les pays, les individus à la tête de ces institutions, les théories économiques, les lobbies, etc.) est si faible que l'effort pour nous opposer à l'une d'entre elles est quasi-nul. La haine envers chacune des différentes causes de tristesse est trop faible pour mouvoir l'individu vers l'action politique.

Voilà une raison pour laquelle Lordon peut penser que le discours théorique spinoziste se déploie nécessairement dans « atmosphère appauvrie en affects ». Si la quantité de tristesse reste stable, elle n'est jamais concentrée dans des objets de haine.

5 Rôle et nature du discours militant

Tout l'effort du discours militant de Lordon va être de reconcentrer ces affects de tristesse dans des objets assez précis, de sorte à ce que l'indignation répande une haine

32. *Éth.* III, prop 48, dem.

commune assez intense pour qu'elle se traduise en réaction réelle du corps social – que ce soit une simple manifestation ou une carrément une révolution.

L'intensification des affects s'effectue grâce au principe selon lequel « l'amour et la haine doivent être plus grands, à cause égale, envers un objet que nous imaginons libre qu'envers un objet nécessaire [33] ». Une cause de tristesse imaginée libre est une cause dans laquelle on concentre la totalité de l'affect de tristesse, à l'exact opposé de la diffraction des affects provoquée par l'imagination d'une cause nécessaire et déterminée. Or, un individu imaginé libre, c'est un individu que l'on estime responsable de ses actes, et Lordon propose justement de réintroduire cette notion de responsabilité pour certains individus qui occupent les points nodaux des structures capitalistes : « Si l'on veut se donner la peine d'y regarder de plus près, des individus particuliers, on en distinguera bien quelques-uns. Il y a ceux qui ont fait les structures, ceux qui les font tourner, enfin ceux qui les célèbrent et, les célébrant, s'efforcent de barrer toute tentative de les changer [34]. » On voit la réintroduction de distinctions que le spinozisme avait banni : les opérateurs des structures sont « parfois secrètement réticents à ce qu'elles leur font faire, parfois collaborateurs zélés de leur effectuation. Aussi ceux qui ajoutent leur touche particulière odieuse à l'effectuation de rapports odieux sont-ils sans doute spécialement (auto-)désignés à l'imputation personnelle des effets de structure impersonnels [35] ». Tous ces acteurs, il faut « les remettre en première ligne de la responsabilité [36] ».

Ce faisant, Lordon stimule la haine des lecteurs [37]. Il autorise ainsi ses lecteurs à se sentir plus proches – par communauté d'affects de haine – du groupe des mécontents. Et cette communauté d'affects n'est autre que ce qui permet de s'imaginer semblable à autrui, condition essentielle au mécanisme de l'indignation. Ainsi le discours militant de Lordon permet de ramener les lecteurs semi-mécontents, qui ont un horizon d'attente particulier, vers le plein mécontentement, et d'enclencher des dynamiques collectives.

Mais il faut noter que Lordon mêle sans cesse ce discours militant à son discours théorique. On obtient alors des livres universitaires très « stylisés » au ton parfois véhément. Inversement, Lordon fait des interventions publiques devant des cercles militants qui détonnent par leur forte charge théorique. La cohabitation de ces deux discours n'est pas sans poser des problèmes de cohérence, et même de compatibilité.

6 Problèmes de compatibilité entre les deux discours

Il est à la fois pertinent et paradoxal de mêler ces deux discours. Pertinent car c'est une solution pour remédier à la faible intensité affective de la seule théorie. Paradoxal car ces deux discours véhiculent des imaginaires différents, et se fondent même sur des présupposés métaphysiques contradictoires. Alors que le discours théorique véhicule

33. *Éth.* III, prop. 49.

34. Frédéric Lordon, « Goodyear et le parti de la liquette. La pompe à Phynance », *Le Monde diplomatique*, octobre 2015.

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*

37. Il faut bien le dire, sans connotation péjorative et dans le sens spinoziste du terme, mais c'est tout de même de cela qu'il s'agit.

l'imaginaire d'un déterminisme radical, le discours militant se fonde sur une ontologie qui admet l'existence de causes libres. Sont alors réintroduites des distinctions dont le spinozisme avait atténué l'importance, comme par exemple la distinction entre « collaborateurs zélés » et collaborateurs « réticents », qui revient à opérer une distinction entre deux types de déterminismes : le détermination par la nécessité matérielle et biologique, et la détermination par les affects. Un collaborateur réticent agit parce qu'il a besoin de se nourrir à la fin du mois et ne peut pas se permettre de perdre son poste, et on ne le considère pas comme responsable de ses actes. À l'inverse, un collaborateur zélé adhère pleinement aux désirs de ses supérieurs hiérarchiques, fait entrer en jeu son « intériorité » – autre notion congédiée – et serait donc responsable. Mais Lordon récuse dans bien des passages ces distinctions. Par exemple :

> L'idée du consentement ayant partie liée avec celle de l'intériorité, l'une comme l'autre sont solidairement vides de sens. La contrainte, avec laquelle le consentement fait antinomie, est vouée à la même aporie, et pareillement la polarité de la coercition et de la légitimité, du *hard power* et du *soft power,* etc. [...] Aucun de ces contraires ne répond comme le croit leur usage courant (et souvent leur usage savant) à la différence fallacieuse de la force extérieure et de l'assentiment intérieur (évidemment souverain). Car on est déterminé à assentir tout de même qu'on est déterminé à souffrir [38].

Si les discours de Lordon peuvent avoir un effet sur le lecteur, c'est en transmettant un imaginaire. Cet imaginaire, une fois implanté dans l'esprit du lecteur, vient modifier son rapport au monde en changeant les modalités sous lesquelles il appréhende les choses qui se présentent à lui, et donc les affects qui y sont liés. Mais le discours de Lordon promeut deux imaginaires concurrentiels, l'un qui atténue l'intensité de la vie affective – l'imaginaire déterministe, l'autre qui l'intensifient – l'imaginaire des causes libres. On a là un problème de cohérence. On a en même temps un problème de compatibilité entre ces deux, car on peut craindre qu'ils ne s'entravent eux-mêmes s'ils sont simplement superposés l'un à l'autre. Comment le fond théorique déterministe peut-il être pleinement transmis au lecteur si le ton du discours promeut un imaginaire qui stimule la haine, et par là l'imagination de causes libres ? Et comment les efforts pour stimuler le mécontentement du lecteur ne seraient-ils pas atténués par le fond théorique qui écarte la notion même de responsabilité ?

Il semble donc que nous ayons affaire à un discours schizophrénique. En mêlant sans cesse les deux discours, Lordon refuse de se poser en philosophe-roi, c'est-à-dire de réserver le discours théorique au petit nombre et le discours affectif au grand nombre. Mais c'est le lecteur qui risque alors de devenir schizophrène.

Peut-être peut-on cependant ouvrir une brèche, en suggérant que le problème vient d'une distinction trop radicale opérée par Lordon entre les idées et les affects dans sa lecture de la proposition 14 d'*Éthique* IV [39]. La proposition énonce bien que toute

38. Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude*, *op. cit.*, p. 119.

39. « La connaissance vraie du bien et du mal ne saurait réprimer aucun affect en tant qu'elle est une connaissance vraie, mais seulement en tant qu'elle est considérée comme un affect. » (Cité dans les premières ligne de « Surréalisation de la crise », *post-scriptum* de Frédéric Lordon, *D'un retournement l'autre*, *op. cit.*, p. 129.)

idée est aussi en même temps un affect. Si, dans la physique spinoziste des affects, ce sont toujours les affects les plus intenses qui s'imposent, il n'en reste pas moins que chaque idée, aussi faible soit-elle, a un effet affectif – l'imagination du déterminisme, par exemple, engendre la diffraction d'un affect parmi une multiplicité de causes différentes. C'est un effet affectif de faible intensité, mais qui a tout de même de grandes conséquences sur le comportement des individus. Il faudrait alors lire chez Spinoza deux niveaux d'influence des idées et des affects qui en naissent. L'une de surface, la plus visible et la plus déterminante, consiste dans les affects les plus intenses, ceux qui s'imposent et qui norment nos désirs et qui nous meuvent. L'autre, plus discrète, consiste dans l'ordre selon lequel nos idées s'enchaînent – ce qu'on peut appeler l'*imaginaire* – et qui détermine la façon dont nos affects sont liés à nos différentes idées. Or, on ne saurait traiter ces deux niveaux indépendamment l'un de l'autre, comme le fait Lordon, et on a du mal à concevoir comment un individu pourrait se dédoubler pour s'imprégner de deux imaginaires différents en même temps. On peut cependant exploiter les possibilités offertes par un travail sur l'ordre de l'enchaînement des idées, qui est aussi une gestion des affects, et ouvrir la voie à d'autres façons de mouvoir les individus que la stimulation de la haine par un imaginaire des causes libres.

Peut-être peut-on repenser l'action militante par analogie avec l'action du souverain : « Lorsque le pouvoir souverain, tenu par le souci de maintenir la paix, punit un citoyen qui a fait offense à autrui, je ne dis pas qu'il est indigné contre le citoyen, car, s'il le punit, ce n'est pas poussé par la Haine à perdre un citoyen, mais mû par la piété [40]. » Or, la piété pour Spinoza est « le désir de faire du bien qu'engendre en nous le fait que nous vivons sous la conduite de la raison [41] ». Si on ne peut pas espérer que l'ensemble des membres d'un corps politique accèdent à la *raison*, un imaginaire déterministe permet cependant à tout individu d'imaginer un ensemble de chaînes causales qui mènent à l'affect de tristesse éprouvé (et finalement, peu importe si ces relations de causalité imaginées sont vraies ou fausse, l'important est qu'on les *imagine* vraies pour que des affects y soient liés). Par exemple, je peux facilement imaginer, en étant imprégné d'un imaginaire déterministe, que si tel individu me bouscule, cela n'est pas de sa faute mais parce qu'il a été lui-même bousculé, à cause d'un attroupement soudain autour d'une célébrité qui passe dans la rue. L'imprégnation d'un imaginaire déterministe réduira les chances d'une réaction de ma part qui consisterait à dire à celui qui m'a bousculé : « Vous auriez pu faire attention », réaction qui traduirait un refus de l'explication déterministe, et qui assigne celui qui m'a bousculé à un statut de cause libre, alors même qu'il s'excuse et essaie de montrer que cela n'est pas de sa faute – c'est-à-dire qu'il a été déterminé. L'effort pour sortir de la tristesse pourra au contraire prendre une autre forme que la haine : plutôt que d'imaginer une cause unique et libre à notre tristesse, l'individu peut désirer intensément briser un maillon essentiel de la chaîne causale qui mène à la tristesse, puisqu'il imagine que sa destruction détruira du même coup l'affect de tristesse. Ainsi, dans l'exemple précédent, je serai amené non pas à me battre par haine avec celui qui m'a bousculé, mais à supprimer la cause de l'attroupement, à faire rentrer la célébrité dans sa

40. *Éth.* IV, prop. 51, scolie.
41. *Éth.* IV, prop. 37, scolie 1.

voiture, ou à s'en éloigner, sans pour autant avoir un affect de haine intense contre cette célébrité. Ainsi, on cible le maillon de la chaîne causale qui est le plus aisément manipulable : il est plus facile de s'éloigner de l'attroupement que de me battre avec tous ceux qui me bousculent. L'absence de haine pour la célébrité n'implique pas que je ne désire pas intensément m'éloigner de celle-ci. Le maillon de la chaîne causale attaqué n'est pas attaqué par haine, car il n'est pas imaginé *seule* cause de notre tristesse – la haine ne peut donc pas être intense. Mais l'effort pour sortir de la tristesse n'en est pas moins concentré dans ce seul maillon, puisque l'individu imagine que sa destruction mettra fin à sa tristesse.

Ainsi peut-on rejoindre l'appel de Bourdieu à faire de la « chirurgie fine » en matière de militantisme politique. Dans le documentaire de Pierre Carles *La sociologie est un sport de combat*[42], Bourdieu répond à un homme qui prend la parole pour dire que, si les théories économiques néolibérales se sont implantées de manière hégémonique un peu partout, c'est la faute de l'université *en général* : « C'est insupportable pour un sociologue, on ne peut pas dire des choses comme ça. *L'université* dans son ensemble, ça n'existe pas. C'est comme une tortue de soixante-huit mètres, ça n'existe pas. Il faut dire *quelles* universités : est-ce que c'est les écoles de gestion ? Est-ce que c'est les écoles de commerce, américaines ou non, le MIT, etc ? Il faut entrer dans le détail. [...] il faut faire de la chirurgie fine[43]. » Ainsi, à l'inverse d'une trop grande généralité, la chirurgie fine permise par le discours théorique et l'imaginaire déterministe qui en résulte nous permet d'imaginer un élément précis dont la destruction permettrait d'entraver la logique générale de ce qui nous attriste. Cet imaginaire permet donc, autrement que par la haine, de concentrer sur un objet particulier l'effort pour sortir de la tristesse.

Il suffit simplement d'imaginer que notre action aura pour effet de nous sortir de la tristesse pour désirer ardemment la mener à bien, et pour qu'un corps politique passe à l'action. Dans cette optique, la haine est l'affect le plus immédiatement disponible, et Lordon s'appuie principalement sur celui-ci dans son discours militant. Mais il contribue à propager et à renforcer certains postulats de l'anthropologie néolibérale, alors même que Lordon s'acharne à la combattre[44]. Il semble pourtant que Spinoza nous donne des ressources pour chercher dans d'autres directions, qui restent à explorer.

Bibliographie

Bourdieu Pierre, *Raisons pratiques : sur la théorie de l'action*, Seuil, 1994, 266 p.

Bourdieu Pierre, *Choses dites*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1987, 228 p.

Bourdieu Pierre, *Le Sens pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, 500 p.

Citton Yves, Lordon Frédéric (dir.), *Spinoza et les sciences sociales : de la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Amsterdam, 2008, 281 p.

Lordon Frédéric, « Goodyear et le parti de la liquette », blog *La Pompe à Phynance*, *Le Monde diplomatique*, octobre 2015 : http ://blog.mondediplo.net/2015-10-09-Le-parti-de-la-liquette.

42. Pierre Carles, *La sociologie est un sport de combat*, C-P production, 2002, à 1h07'40" : https ://www.youtube.com/watch ?v=aukfnAfFZ7A.

43. *Ibid.*

44. Frédéric Lordon pointe pourtant du doigt les courants critiques qui, alors qu'ils opèrent une véhémente critique du néolibéralisme, adhèrent à ses présupposés métaphysiques les plus fondamentaux.

Lordon Frédéric, *La société des affects : pour un structuralisme des passions*, Paris, Seuil, 2013, 284 p.

Lordon Frédéric, *D'un retournement l'autre : comédie sérieuse sur la crise financière en trois actes et en alexandrins*, Paris, Seuil, 2011, 134 p.

Lordon Frédéric, *Capitalisme, désir et servitude*, Paris, La Fabrique, 2010, 213 p.

Matheron Alexandre et Moreau Pierre-François, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS éditions, 2011, 741 p.

Moreau Pierre-François, Delbraccio Mireille et Cohen-Boulakia Claude, *Lectures contemporaines de Spinoza*, Paris, PU Paris-Sorbonne, 2012, 405 p.

Spinoza Baruch et Pautrat Bernard (trad.), *Éthique. Édition bilingue latin-français*, édition revue et corrigée, Paris, Points, 2010.

Filmographie

Carles Pierre, *La sociologie est un sport de combat*, C-P production et VF films, 2001, 2h26'.